

LO AVISTADO POR MERLEAU-PONTY DE LA MANO DE HUSSERL: MUNDO, PERCEPCIÓN Y CARNE

WHAT MERLEAU-PONTY NOTICED HAND IN HAND WITH HUSSERL: WORLD, PERCEPTION AND FLESH

JOSÉ ANTONIO RAMOS GONZÁLEZ*
UNED

RESUMEN: Este artículo pretende mostrar el contraste entre las filosofías de Husserl y de Merleau-Ponty a la vista de la experiencia de la mano tocante-tocada descrita en *Ideas II*. Frente al privilegio concedido al tacto en la constitución del cuerpo propio, la valoración del movimiento permitirá a Merleau-Ponty pensar una reversibilidad entre el tocar y el ver (entre lo tangible y lo visible) decisiva para elaborar la noción de Carne. En la medida en que la fenomenología alcanza su límite en la experiencia del tocar, esta será crucial para establecer las diferencias entre ambos filósofos respecto de aquellas cuestiones decisivas en el pensamiento fenomenológico: mundo, percepción carne.

PALABRAS CLAVE: Mundo, percepción, carne, movimiento, tocar, ver.

ABSTRACT: The aim of this article is to show the contrast between the philosophies of Husserl and Merleau-Ponty in light of the experience of the touching-touched hand described in *Ideas II*. As opposed to the importance of touching in the constitution of one's own body, the primacy of movement allows Merleau-Ponty to think about a reversibility between touching and seeing (between the tangible and the visible) that is decisive for developing the notion of flesh. As long as phenomenology reaches its limit in the experience of touching, this will be crucial for establishing differences between the two philosophers regarding decisive matters: the world, perception and the flesh.

KEY WORDS: world, perception, flesh, movement, touch, see.

* e-mail: jr8ramos@hotmail.es

1. Introducción

«Nosotros vemos las cosas mismas, el mundo es lo que vemos [...] Si nos preguntamos qué es *nosotros*, qué es *ver* y qué es *cosa o mundo*, penetramos en un laberinto de dificultades y contradicciones».

(Merleau-Ponty, 1964, p. 18/1966, p. 19).

La experiencia de la mano tocante-tocada descrita en *Ideas II*¹ permite a Merleau-Ponty avistar una reversibilidad entre el tacto y la visión que no puede decirse en los términos de una filosofía de la conciencia. Rompiendo con la frontera clásica entre los sentidos y movilizándolo las categorías del pensamiento de Husserl, recreando lo impensado por este, es decir, revitalizando su pensamiento mediante un movimiento que lo haga aún más fecundo, el fenomenólogo francés profundizará en la fenomenología para describir cómo esta arraiga en una ontología lateral o indirecta que se expresa en el dinamismo de la carne.

Describiendo el contraste entre ambos pensadores, se pretende mostrar algunos de los destellos que esa experiencia arroja sobre las cuestiones del mundo, la percepción y la carne. En este sentido, a diferencia de Husserl que rechaza la concepción táctil de la visión y pone el mundo en el sujeto, Merleau-Ponty introduce el movimiento para pensar la imbricación entre lo tangible-visible y afirmar la apertura corporal del sujeto y del mundo. Pensando los límites de la fenomenología y rechazando las dualidades introducidas por la conciencia constituyente, Merleau-Ponty hace descender el cuerpo a la tierra para expresar la experiencia muda que reside en el mundo.

Si Husserl cree que por la reflexión se sabe mejor lo que se percibe, el fenomenólogo francés afirma que percibir no es un acto de conocimiento realizado por una conciencia constituyente, sino «creer» en un mundo. No obstante, rechazando los prejuicios que sitúan al cuerpo en el mundo y al vidente en el cuerpo, paulatinamente surge en el pensamiento de Merleau-Ponty el «elemento» de la carne como dimensión de la que emergen tanto el sujeto como el objeto, el vidente y el mundo: la carne como matriz universal o vida en movimiento.

¹ Para un análisis detallado de los §§35-41 de *Ideas II*, cfr. SAN MARTÍN, 2002, pp. 133-178.

2. El fondo del mundo

Uno de los descubrimientos más importantes de la fenomenología reside en su noción de mundo, inseparable de la subjetividad e intersubjetividad, ya que su sentido se transparenta en la intersección o engranaje de mis experiencias con las de otro. La tarea de la filosofía consistirá en pensar el mundo, el otro y a sí mismo² y concebir sus relaciones: la fenomenología ha de pensar el misterio del mundo y de la razón (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. XVI/1997, p. 20); de ahí que su tarea sea inacabada y laboriosa como la de la obra de arte.

En la fenomenología de Husserl³ ese descubrimiento permanece impensado, pues su pensamiento yuxtapone empirismo e idealismo y, lo mismo que estas filosofías, se da el mundo como algo ya «hecho»: el positivismo⁴ de Husserl concibe el mundo como objeto y este objetivismo es el correlato del subjetivismo. La filosofía reflexiva dobla las operaciones empíricas del pensamiento con una actividad trascendental a la que se encarga que realice todas las síntesis que el pensamiento empírico proporciona (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 150/1997, p. 146), ignorando tanto el problema de lo otro (el mundo) y del otro, como el problema de la encarnación. Frente a Husserl, Merleau-Ponty afirma que por estar en el mundo (único *Logos* preexistente) estamos condenados al sentido y que «la verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo» (Merleau-Ponty, 1945, p. XVI/1997, p. 20). Se trata de un saber que se aprende por el cuerpo, el cual está prendido en un mundo del que no puede desprenderse si quiere ser un saber sentido y asentido. Sin este acto de inflexión sobre el mundo, de reconocimiento del origen irreflejo, nuestra reflexión se convierte en enajenación o, en el mejor de los casos, en especulación.

² Nótese que el orden no es indiferente, ya que sólo desde el ser-del-mundo con otro se accede al Sí mismo (cfr. MERLEAU-PONTY, 1945, p. XV/1997, p. 19).

³ Aun a sabiendas de la imprecisión que supone hablar de «la» fenomenología de Husserl como si se tratara de un pensamiento único y acabado, se usa la expresión para manifestar que el conjunto del pensamiento de este autor brinda a Merleau-Ponty un «impensado», una fecundidad que requiere reconsideración y recreación. Para una exposición concisa de los distintos virajes y de las distintas etapas (estática, genética y generativa) de la fenomenología de Husserl, cfr. GARCÍA, E. A., 2012, pp. 49-65.

⁴ Por su peculiar modo de entender la fenomenología como «ciencia estricta», Husserl ha potenciado el *objeto intencional* como hilo conductor (lo que los críticos llamarán el «objetivismo husserliano») (cfr. MORENO, C., 2000, p. 87).

Reconociendo la conciencia como proyecto del mundo y a este como unidad preobjetiva, Husserl distingue entre intencionalidad de acto y operante⁵: esta ampliación de la intencionalidad permite a la fenomenología convertirse en una fenomenología de la génesis, no limitándose a las «naturalezas verdaderas e inmutables» como hace la «intelección» clásica y la fenomenología estática (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. XIII/1997, p. 18). A pesar de ese reconocimiento, la propuesta de retorno al mundo de la vida no es suficientemente radical; de modo similar a como la física matemática descubierta por Galileo encubre el mundo de la experiencia, haciendo extensiva a la Naturaleza la idealidad científica, puede decirse que Husserl en cierto sentido es a la vez el descubridor y el encubridor de la *Lebenswelt*, pues su crítica del objetivismo solo alcanza a las formas «exactas» físico-matemáticas, pero no a las «inexactas» del mundo de la vida. De ahí que Merleau-Ponty afirme, por un lado, que el mundo de la vida se ha de poner en evidencia tanto por su distancia respecto de la ciencia como por su oposición al ser como objeto⁶ y, por otro, que la idealización del infinito es la matriz de la que surgen las demás idealizaciones: «el paso al infinito como infinito objetivo —Ese paso era tematización (y olvido) de la *Offenheit*, del *Lebenswelt*— hace falta recuperar impulso más acá (Merleau-Ponty, 1964, p. 218/1966, p. 206). Si neutralizar la existencia del mundo es perfilar el Ser sobre el fondo de la Nada; comenzar por el mundo, despejar el paréntesis, es reconocer que el aparecer escapa a la alternativa de la esencia y de la existencia. Dado que la esencia es intemporal y como tal no podría presentarse en la espaciotemporalidad, se necesita un ente capaz de sostenerla en su positividad: esta es la función de la conciencia y la razón profunda de la complicidad entre objetivismo y trascendentalismo⁷. La

⁵ Manifestándose en nuestro cuerpo de modo más claro que en el conocimiento objetivo, la intencionalidad operante constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida y proporciona el texto que nuestros conocimientos traducen sin intérprete (cfr. MERLEAU-PONTY, 1945, p. XIII/1997, p. 17).

En el pensamiento de Merleau-Ponty, la noción de intencionalidad se ve sometida a una serie de desplazamientos desde las primeras a las últimas obras, sin que quepa hablar de ruptura entre ellas: si en las primeras obras se trataba del aspecto emocional de la intencionalidad, esta se entenderá en las últimas obras como lo inconsciente de la carne, lo cual supone una profundización de lo expuesto en la *Fenomenología de la percepción* en el capítulo titulado «el cuerpo como ser sexuado». Para un estudio de la cuestión, cfr. DE SAINT AUBERT, E., 2005, pp. 131-158.

⁶ «El ser no debe sólo ser puesto en evidencia por su distancia respecto de la Ciencia —Se trata de ponerlo en evidencia por oposición al ser como Objeto— Debo mostrar que el ser de la ciencia es una parte o aspecto del Infinito objetivado y que ambos se oponen a la *Offenheit* del *Unwelt*» (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 228/1966, p. 218).

⁷ «Todo lo que al sujeto le es originariamente propio está unido en el yo y pertenece por ello al lado del yo. Todo lo demás le hace frente. Respecto de todas las ‘cosas’ y ‘cosas’ constituidas, ésta es una relación asimétrica, no reversible» (HUSSERL, 1997, p. 368).

conciencia permite conciliar la positividad de la esencia con su propia negación en la positividad del hecho; de ahí se sigue, por un lado, la correspondencia entre la esencia y la subjetividad y, por otro, que la dimensión de invisibilidad característica de la experiencia originaria sea interpretada como ausencia de la cosa determinada y concebida como experiencia para una conciencia. La posición previa de la nada será el origen de un positivismo ontológico que se presenta bajo tres formas: positivismo de la esencia, de la localización o de la actualidad y positivismo de la subjetividad (cfr. Barbaras, R., 1998, p. 75).

La reflexión radical es conciencia de su dependencia respecto de una vida irrefleja que es su situación inicial, constante y final. De ahí que Merleau-Ponty interprete la reducción fenomenológica, cuya «mayor enseñanza es la imposibilidad de una reducción completa», en clave existencial⁸. Dada la intimidad con la que nuestra existencia arraiga en el mundo, se necesita de un campo de idealidad para conquistar la facticidad, pero las esencias han de llevar las relaciones vivientes de la experiencia del mismo modo que la red lleva el pescado y las algas⁹. Por tanto, no se renuncia a las certidumbres de la actitud natural (tema constante de la filosofía), pero se necesita una distancia para que no pase desapercibido lo que ingenuamente damos por sabido. Rechazando la noción de coincidencia, se propone una cercanía entre el cuerpo y el mundo, una proximidad distante, que será fundamental para entender la relación entre la carne del cuerpo y la del mundo.

La reducción¹⁰ consiste en una vuelta al mundo de la vida para reencontrar el «mundo salvaje» respecto del cual la *Lebenswelt* es una idealización: se trata de una reducción que excluye la constitución. El sentido que haya de darse a la idea de constitución se juega en el papel que desempeña la experiencia tocante-tocado. Según Husserl esta experiencia es clave para entender la constitución del cuerpo propio (cfr. Husserl, 1997, p. 184), mientras que a los ojos de Merleau-Ponty es el signo que manifiesta la imposibilidad de una constitución completa. Para ambos autores la constitución del cuerpo propio es incompleta, pero mientras

⁸ «Lejos de ser la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica es la de una filosofía existencial» (MERLEAU-PONTY, 1945, p. IX/1997, p. 14).

⁹ Las esencias se apoyan en la vida antepredicativa de conciencia. En el silencio de esta vemos cómo aparece no solo lo que las palabras quieren decir, sino también lo que quieren decir las cosas (cfr. MERLEAU-PONTY, 1945, p. X/1997, p. 15).

¹⁰ La filosofía se ha de entender como «reducción operante sobre todas las idealizaciones» (MERLEAU-PONTY, M., 1996, p. 360) y «la ontología como la elaboración de las nociones que han de sustituir a las de subjetividad trascendental, sujeto, objeto, sentido» (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 219/1966, p. 207).

que para Husserl esa imperfección constitutiva exige profundizar en el sentido de la subjetividad constituyente; según Merleau-Ponty, esa «incompletitud» cuestiona la idea misma de constitución, el poder de la conciencia, y conduce a describir los fenómenos a partir de la experiencia perceptiva. Se trata de pensar desde el plano de la percepción esta pasividad originaria como fondo de toda presencia a sí y al mundo, adentrándose en el dominio de nuestra *arqueología* en cuya profundidad se desfondan nuestros instrumentos de análisis: nuestra concepción de la noesis, del noema, de la intencionalidad y de nuestra ontología (cfr. Merleau-Ponty, 1960, p. 208/1964, p. 201).

La experiencia de la mano cuestiona el poder de la conciencia y conduce a describir los fenómenos a partir de la experiencia perceptiva entendida como trasfondo sobre el que destacan todos los actos: a diferencia de Husserl, para Merleau-Ponty la percepción no es una ciencia del mundo ni siquiera un acto de conciencia. Por tanto, si se quiere descubrir la verdad de la percepción como experiencia primordial, pre-lógica y pre-objetiva, hay que rechazar la distinción entre materia y forma introducida por la filosofía reflexiva y volver al *Lebenswelt*. Hay que situar las operaciones reflexivas en la experiencia irrefleja del mundo y hacer aparecer la reflexión como una de las posibilidades de mi ser (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 279/1997, p. 256), ya que en el comienzo no hay una multiplicidad dada con una apercepción sintética que la recorre, sino un cierto campo perceptivo sobre el fondo del mundo, de ahí que la síntesis de lo dado se haga sobre un fondo de pasividad y por el cuerpo¹¹. Este es el lugar de una síntesis pasiva que no es producida activamente por la conciencia, sino que es también una «síntesis temporal» (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 276/1997, p. 254) porque el movimiento del cuerpo evidencia la continuidad del espesor temporal del acto de percepción: esta es posible sobre esa pasividad o fondo inmemorial que arraiga en el cuerpo.

Frente a la temporalidad de la conciencia, Merleau-Ponty subraya la temporalidad del cuerpo, que se instituye en el tiempo mismo de la percepción. El sujeto de esta es anónimo ya que le precede una pasividad originaria y la percepción ni hace la síntesis de su objeto, como piensan los intelectualistas, ni la recibe pasivamente, como dicen los empiristas, porque la unidad del objeto aparece

¹¹ «Mi acto de percepción, tomado en su ingenuidad, no efectúa él mismo esta síntesis, aprovecha un trabajo ya hecho, una síntesis general constituida una vez por todas, y es eso lo que yo expreso al decir que percibo con mi cuerpo o con mis sentidos- mi cuerpo, mis sentidos siendo precisamente ese saber habitual del mundo, esta ciencia implícita o sedimentada.» (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 275/1997, p.253).

por el tiempo y este escapa a medida que se rehace. El tiempo me garantiza la continuidad de la experiencia, pero no una posesión absoluta: se trata de una «dialéctica entre el tiempo constituido y el tiempo constituyente» (Merleau-Ponty, 1945, p. 278/1997, p. 255), de modo que la subjetividad sin la cual el tiempo no existiría es a la vez autoconstitución del tiempo.

La originalidad del fenomenólogo francés consiste, por un lado, en partir del sentido de las experiencias táctil y visual para cuestionar la idea de constitución y de conciencia constituyente, y, por otro, considerar la relación tocante-tocado a partir del modelo de la visión. Si en el pensamiento de Merleau-Ponty cabe hablar de cierto privilegio de la experiencia visual frente a la táctil es porque, frente a la inmediatez que requiere el tacto, la visión introduce una proximidad distante que es fundamental para pensar la simultaneidad: esta, indisociable del movimiento, permite afirmar la presencia y apertura corporales del sujeto y del mundo y prohíbe las dualidades (conciencia-mundo, sujeto-objeto, interioridad-exterioridad) introducidas por la idea de constitución.

3. La incorporación de la percepción

En la filosofía reflexiva los sentidos y las sensaciones aparecen como resultado del análisis de un acto concreto de conocimiento por el que se distingue una materia y una forma. Concebidos como materiales del conocimiento, los sentidos y las cualidades sensibles no pueden poseer como propio el espacio que es la forma de la objetividad general: por esa razón el intelectualismo rechaza plantear el problema de la contribución de los sentidos a la experiencia del espacio. Distan-ciándose de ese tipo de filosofía, Merleau-Ponty sostiene que hay que entender la experiencia sensorial como reanudación de una forma de existencia y la sensación como una de nuestras superficies de contacto con el ser, de modo que ni la experiencia sensorial es una materia indiferente animada por un momento abstracto, ni la cualidad sensible el resultado de una visión segunda o crítica, es decir, de una «atención a la visualidad pura». Además, como coexistencia del sensor y de lo sensible, toda sensación es constitutiva de un espacio cuya unidad se da en los engranajes de los dominios sensoriales. Rechazando la hipótesis de constancia porque no se verifica en la percepción natural, Merleau-Ponty propone que todos los sentidos son espaciales y se abren al mismo espacio y que su unidad y diversidad son verdades del mismo rango. La tarea consiste en reencontrar la unidad natural al interior de cada sentido y hacer aparecer un «estrato originario»

del sentir¹² anterior a la división de los sentidos: estos son *polos* y *poros* (relieves y orificios) de la carne que permiten hablar de su «topografía» (cfr. Matos Dias, I., 2011, p. 97). La crítica del fenomenólogo francés incide tanto en los presupuestos básicos que fundamentan la teoría de la percepción de Husserl como en la concepción del espacio que aparece en *Ideas II*. A continuación se expone un compendio de estos dos aspectos.

Husserl subordina la percepción al conocimiento y la piensa como un acto objetivante de la conciencia dependiente de la teoría de los escorzos. En *Ideas I* se introduce en lo vivido una dualidad entre el momento de receptividad o *hylético* y el *noemático*, que es el elemento específico del espíritu porque anima las sensaciones inertes. El escorzar reposa sobre la animación de un contenido sensual por una intención de sentido y el escorzo y lo escorzado se sitúan en planos distintos para que la diversidad de las apariciones no contradiga la identidad de lo que aparece: el escorzo es lo vivido, que no es espacial; lo escorzado solo es posible como espacial (cfr. Husserl, 1949, p. 94). En *Ideas II* se mantiene el carácter teórico¹³ que corresponde a la percepción como acto objetivante. A la esencia de todo acto pertenecen posibilidades de una dirección teórica de la mirada (cfr. Husserl, 1997, p. 44), incluso de todo acto no objetivante pueden sacarse objetividades mediante un giro o cambio de actitud (cfr. Husserl, 1997, p. 45). Este cambio en la dirección de la mirada es lo que explica tanto la unidad —por la que el objeto intencional es el mismo que el real— como la dualidad, que hace que uno sea apodíctico y el otro no. En este sentido, el objeto intencional es un constructo teórico ideado para formar parte de mi ciencia fenomenológica apodíctica de modo que —aun no siendo ingrediente de la conciencia— sea indubitable. Además, se piensa la percepción como una variación en la sensación requerida por una aprehensión o cambio de atención que hace de bisagra entre dos tipos de sensaciones: físicas y ubiestésicas. En la esencia de la aprehensión radica la posibilidad de que la percepción se deshilvane en posibles series de percepciones del tipo Si..., entonces...: se trata de una doble articulación

¹² El reciente libro de LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen (2013). *Dos Filosofías del sentir: M Merleau-Ponty Zambrano: Perspectiva fenomenológica*, Madrid: Editorial Académica Española, pone de manifiesto la importancia de ese estrato originario vinculando movimiento y sentir para recrear el *logos* que anida en la experiencia silenciosa. Mostrando la idiosincrasia del pensamiento de M. Zambrano y de M. Merleau-Ponty, se defiende la «intencionalidad común» que mueve a ambos: el sentir como reactivación de lo corporal.

¹³ «La percepción, la retención, es una *objetivación* general, y en la llamada reflexión inmanente sobre el acto vivimos en la ejecución de esta *objetivación*, estamos por tanto en actitud teórica.» (HUSSERL, 1997, p. 43).

entre sensaciones cinestésicas o motivantes (si muevo los ojos) y lo motivado o sensaciones representantes o de notas (entonces noto) (cfr. Husserl, 1997, p. 90)¹⁴.

En lo referente al espacio, Husserl distingue entre las cosas materiales que tienen extensión y los animales y los hombres que están localizados espacialmente. Junto a las determinaciones espaciales, en las realidades *animales* aparecen unas propiedades anímicas en las que se distingue un estrato sensible (estético) y uno propiamente psíquico (cfr. Husserl, 1997, p. 62); este tiene ubicación o difusión espacial -no dilatación en el espacio- porque se funda en lo corporal. Esta diferenciación por estratos, que tiene su correspondencia en la conciencia (cfr. Husserl, 1997, p. 173), permite hablar de «partición» en el alma distinguiéndola de la cosa material que es fragmentable en cuanto *res extensa*.

De acuerdo con la diferencia entre las realidades materiales y animales, se afirma que la difusión o propagación de las sensaciones localizadas o ubiestesias es distinta de la extensión: «todas las ubiestesias pertenecen a mi alma, todo lo extendido a la cosa material» (Husserl, 1997, p. 189). Además de toda propiedad *personal*¹⁵, entre las propiedades anímicas se encuentran los sentidos y las disposiciones en el comportamiento sensible que le son propias (fantasía y similares). Aunque hay una comunidad de forma entre el alma y la naturaleza material, esta se constituye como unidad de esquemas, mientras que el alma no esquematiza (cfr. Husserl, 1997, p. 166): la vida del alma es esencialmente un flujo. El cuerpo cobra significación para la edificación del espacio gracias a las sensaciones, pero estas al igual que los sentidos pertenecen al alma¹⁶.

¹⁴ En el pensamiento de Merleau-Ponty el percibir vinculado a la motricidad hará «estallar» esta escisión de la cualidad y del espacio, de sensaciones representantes y cinestésicas. Para un estudio detallado del problema de las cinestesias, cfr. SERRANO DE HARO, A., 1997, pp. 185-216; CANELA MORALES, Luis Alberto, 2013, pp. 751-765.

¹⁵ Entre las propiedades personales se nombran las intelectivas, emotivas, prácticas habilidades y destrezas (cfr. HUSSERL, 1997, p. 160). Nótese la diferencia respecto de Merleau-Ponty quien hablará de un saber corporal como ser de habitualidades.

¹⁶ Si bien es cierto que el enfoque personalista que se hace en *Ideas II* abre la fenomenología a una «antropología intencional», «todas las relaciones intencionales de los hombres a las cosas y a los otros hombres están mediatizadas por la conciencia del mundo» (BERNET, R., 1994, p. 103). Por otro lado, San Martín también afirma que no termina de ver claro cómo la conciencia -que comparte el sustrato hylético con la carne- se realiza como alma y yo anímico: «me parece que [esa realización] depende de las teorías que hemos heredado de la tradición en torno a la contraposición entre el cuerpo y el alma» (SAN MARTÍN, 2002, p. 162).

A diferencia de Husserl, Merleau-Ponty se propone buscar la experiencia originaria del espacio superando la distinción de la forma y del contenido. Según Merleau-Ponty, la cosa percibida no es ni esencia ni fragmento de extensión, sino dimensión o destello del mundo que refleja en el cuerpo. Este se ha de entender como un «yo puedo» ya tratado por Husserl, pero que Merleau-Ponty derivará de la estructura dinámica de lo sensible que precede a todo acto intencional para hablar de un quiasmo entre percepción y movimiento: mi cuerpo aparece en la conjunción de mis intenciones motrices y de mi campo perceptivo. Si el espacio que corresponde a las cosas es «posicional», la espacialidad de mi cuerpo es «situacional» y consiste en la unidad de posibilidades prácticas que orientan el espacio objetivo según intencionalidades precisas. Aun estando separada de las cosas por el espesor de la mirada y del cuerpo, esta distancia sintoniza y sincroniza con la proximidad de las cosas en su sitio, según su ser que excede el ser percibido.

Aunque Husserl había visto el sentido temporal de la percepción, no lo refiere al poder de un cuerpo de secretar el tiempo, sino que remite esta temporalidad de la percepción a la conciencia del tiempo. Una ontología de la carne como la que propone Merleau-Ponty implica una concepción de la temporalidad que se enraíza en el espacio: este se ha de pensar como el poder universal que posibilita la disposición de las cosas y sus conexiones (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 281/1997, p. 258).

Frente al privilegio concedido por Husserl a lo táctil¹⁷, Merleau-Ponty se basa en la sinergia del cuerpo y los sentidos para proponer que el campo visual tiene mayor amplitud y muestra mejor que el tacto la exhibición de la misma simultaneidad¹⁸, aunque cada órgano es un modo de interrogar al objeto. Por ser cada uno de los sentidos una manera de modular la cosa, los datos de las diferentes sensaciones comunican por su núcleo significativo (cfr. Merleau-Ponty,

¹⁷ El tacto mantiene la coordinación de los sentidos (cfr. HUSSERL, 1997, p. 101). La lectura que hace Derrida del §37 de Ideas II incide sobre la correlación entre la preeminencia del tacto y la primacía concedida a la cosa entendida como «objeto», ya sea objeto exterior o la experiencia subjetiva (cfr. DERRIDA, 2006, p. 237). La frontera trazada por Husserl entre la localización de las impresiones sensibles y la extensión de las determinaciones materiales de la cosa, sobre la que se funda el privilegio de lo táctil en la constitución del cuerpo propio, manifiesta según Derrida que «tal vez estemos en una de esas zonas en que la fenomenología misma, sin ser impotente, sin que se la descalifique o simplemente se la contradiga, encuentra la más vigorosa resistencia a la autoridad de su “principio de los principios” intuicionista» (*Ibid.*, pp. 251-252).

¹⁸ Merleau-Ponty defiende una simultaneidad no-coincidente entre la vista (sentido de la distancia) y el tacto (sentido de la proximidad): así puede hablarse de una proximidad distante.

1945, p. 266/1997, p. 245). Por tanto, la percepción «sinestésica» es la regla: los sentidos comunican entre ellos abriéndonos a la estructura de las cosas y la forma de los objetos está en cierta relación con su naturaleza propia y habla a todos al mismo tiempo que a la vista. La visión no es pensamiento de ver, si por esto se entiende que ella constituya el vínculo con su objeto o que lo descubra en una transparencia absoluta como autora de su propia presencia en el mundo visible. También resulta contradictorio afirmar a la vez que el mundo es constituido por mí y que de esa operación constitutiva no puedo captar más que el bosquejo o esquema y las estructuras esenciales¹⁹. La evidencia apodíctica no entiende la percepción; esta no es un acto, sino el trasfondo sobre el que destacan todos los actos: la percepción se da «como una re-creación o re-constitución del mundo en cada momento» (Merleau-Ponty, 1945, p. 240/1997, p. 223).

A diferencia de Husserl que define las ubiestesias como «propiedades resultantes» de una acción previa, mi ojo es un poder o movimiento que alejándome de mí me acerca a las cosas, no una pantalla en la que estas se proyectan. Como el ojo, la conciencia está alejada del ser y de su propio ser al mismo tiempo que unido a ellos por el espesor del mundo. Se trata de una proximidad distante en la que se manifiesta que el espacio es existencial o la existencia es espacial; que salir de sí y entrar en sí es un mismo movimiento simultáneo no-coincidente, algo así como la sombra que me acompaña sin dejar de ser mi sombra.

Si en el intelectualismo la sensación irradia desde un yo central y único, para Merleau-Ponty el sujeto de la sensación no es ni un pensador que nota una cualidad ni un medio inerte afectado o modificado por ella, sino una potencia que co-nace a cierto medio de existencia o que sincroniza con él²⁰. Lo que viene dado no es la conciencia ni el ser puro, sino la experiencia de un mundo como totalidad abierta cuya síntesis es incompleta así como la de un yo indivisiblemente deshecho y rehecho por el curso del tiempo: se trata de hallar el hecho de mi subjetividad y el objeto en estado naciente; «la capa primordial donde nacen las ideas lo mismo que las cosas» (Merleau-Ponty, 1945, p. 254/1997, p. 235).

¹⁹ Husserl cae en la contradicción cuando admite que toda reducción trascendental es, al mismo tiempo, una reducción eidética. Merleau-Ponty afirma que «no soy un pensamiento constituyente y mi Yo pienso no es un Yo soy, si no puedo igualar con el pensamiento la riqueza concreta del mundo y reabsorber la facticidad.» (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 430 nota 1/1997, p. 385 nota 16, trad. modificada).

²⁰ «Las relaciones del sentiente y de lo sensible son comparables a las del durmiente y su sueño: el sueño viene cuando cierta actitud voluntaria recibe súbitamente de fuera la confirmación que esperaba» (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 245/1997, p. 227).

La percepción fisionómica es este diálogo entre sujeto-objeto, esta reanudación por parte del sujeto del sentido disperso en el objeto y por parte de este de las intenciones de aquel: se trata de una reversibilidad entre lo exterior y lo interior (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 154/1997, p. 149). La percepción exterior y la del cuerpo propio varían conjuntamente porque son las dos caras de un mismo acto (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 237/1997, p. 221). Ni pensamos al objeto ni al sujeto, sino que por la percepción somos del objeto y nos confundimos con este cuerpo que sabe más que nosotros del mundo: este no es lo que pienso, sino lo que vivo. Estoy abierto a él o comunico con él, pero jamás podré dar enteramente razón de esta tesis de mi vida: «hay un mundo» o «hay el mundo» (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. XII/1997, p. 16).

Afirmar que se percibe con los sentidos o con el cuerpo equivale a decir que este es saber habitual del mundo, que la percepción no efectúa una síntesis sino que aprovecha un trabajo ya hecho, una síntesis general constituida de una vez por todas²¹. El cuerpo es un sistema acabado de equivalencias y trasposiciones intersensoriales y los sentidos se traducen el uno al otro sin necesidad de intérprete, se comprenden sin tener que pasar por la idea²². Así como todo yo y todo acto de reflexión se establecen contra el mundo de una vida de conciencia prepersonal, todo el saber se instala en los horizontes abiertos por la percepción incompleta, ya que siempre es «lagunar» y se acompaña de un horizonte de impercepción. Entre mi sensación y yo hay siempre una adquisición originaria, por eso toda percepción se da en una atmósfera de generalidad y anonimato (no soy exactamente yo mismo quien ve y toca) correlativa a su parcialidad, dado que el mundo visible y el tangible no son la totalidad del mundo (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 250/1997, p. 231). Toda percepción es parcial porque pertenece a un campo: «la visión es *un pensamiento sujeto a cierto campo* y es a eso que se llama sentido» (Merleau-Ponty, 1945, p. 251/1997, p. 232). A los sentidos que poseo les es *con-natural* encontrar un sentido o ciertos aspectos del ser sin haberlo dado yo mismo por medio de una operación constitutiva. De ahí que, aun siendo verdad que la cosa se constituye en un flujo de apariencias subjetivas, el yo no propone por medio de una inspección del espíritu las relaciones entre los perfiles y mis aparatos sensoriales: esto es lo

²¹ Merleau-Ponty prefiere la noción de sinopsis que no indica una posición explícita de lo diverso, a la de síntesis que supone idealmente una multiplicidad real a superar (cfr. MERLEAU-PONTY, 1945, p. 319 nota 1/ 1997, p. 294 nota 47).

²² Así se explica la definición que Herder da del hombre como *sensorium commune perpetuo* (cfr. MERLEAU-PONTY, 1945, p. 271/1997, p. 249).

que se expresa al decir que percibo con mi cuerpo (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 379/1997, p. 340).

La profundidad y el movimiento serán fundamentales para desandar el camino que ha llevado a poner el cuerpo en el mundo y al vidente en el cuerpo. La primera revela el vínculo del sujeto en el espacio y obliga a rechazar el prejuicio del mundo (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 309/1997, p. 282), ya que es la más existencial de las dimensiones por pertenecer a la perspectiva y no a las cosas: es la *dimensión* por la que las cosas se envuelven unas a otras. Dando lugar a un mundo de transiciones, no solo de cosas, y manifestando de modo más sensible la implicación espacial y temporal (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 318/1997, p. 290), el movimiento de la carne como fundamento de la unidad de los sentidos aportará una solución al problema de las cinestesis (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 271/1997, p. 249). Lo sensible no solo tiene significación motriz, sino que es un modo de ser—en— el-mundo, de ahí que experimente la sensación como modalidad de una existencia de la que soy su eco, no su autor, y que cada una de las cualidades de la sensación esté inserta en cierto comportamiento: las sensaciones no pueden reducirse a la vivencia de un cierto estado, ya que se ofrecen con una fisonomía motriz y están envueltas en una significación vital (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 243/1997, p. 225). Por tanto, el sujeto de la percepción quedará ignorado mientras no se supere la concepción de la sensación como un conjunto de estados de consciencia o como consciencia de un estado. Aun siendo cierto que la síntesis perceptiva es una síntesis temporal²³, pues la percepción atestigua y renueva en nosotros una «prehistoria»²⁴, «el espacio y la percepción marcan en el corazón del sujeto el hecho de su nacimiento, la aportación perpetua de su corporeidad, una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento» (Merleau-Ponty, 1945, p. 294/1997, p. 269). Sin ser un objeto ni una operación constituyente del sujeto, el espacio puede dar mágicamente al paisaje sus determinaciones espaciales sin nunca aparecer él mismo (cfr. *íd.*).

²³ Solo si se reflexiona sobre el tiempo se podrá resolver el problema de la sensorialidad o subjetividad finita, esta es —como dijo Husserl— autoconstitución del tiempo: mi cuerpo hace el tiempo, no lo sufre. Así como la mirada es prospectiva, en la medida en que el objeto está al término de mi movimiento, y retrospectiva, en tanto que el «estímulo» le es anterior, mi cuerpo hace existir un pasado y un futuro para un presente (cfr. MERLEAU-PONTY, 1945, p. 276/1997, p. 254).

²⁴ A nivel de la percepción, la subjetividad no es más que temporalidad y es esto lo que nos permite dejar al sujeto de la percepción su opacidad y su historicidad (cfr. MERLEAU-PONTY, 1945, p. 227/1997, p. 254).

4. El dinamismo de la carne

Si según Husserl las ubiestesias o sensaciones localizadas en el cuerpo me constituyen como carne, a los ojos de Merleau-Ponty el cuerpo no toca ni ve los objetos porque estén delante de él, sino que los seres visibles tapizan mis miradas y mis manos por dentro y por fuera, ya que si los toca y los ve es por ser visible y tangible como ellos, pero nuestro cuerpo no aclara y explica el misterio de la visibilidad dispersa con la que concierta (cfr. MERLEAU-PONTY, 1964, p. 178/1966, p. 170)²⁵. Hay que entender el cuerpo sentiente y sentido no como un ser de dos hojas yuxtapuestas, sino como dos segmentos o trayectos de un mismo movimiento circular por el que lo sensible se hace sentir (cfr. MERLEAU-PONTY, 1964, p. 180/1966, p. 172).

Al estar cogido en lo que ve y reconocerse en lo visto, a quien ve es a sí mismo. Así se expresa el narcisismo fundamental de la visión en el que mi actividad es idénticamente pasividad (cfr. Merleau-Ponty, 1964, p. 181/1966, p. 173), en el que la reversibilidad entre vidente y visible no permite saber quién ve y quién es visto. Hay una articulación entre la mirada y las cosas que por una singular inflexión permite verlas siendo a la vez visible, ya que quien mira no es ajeno al mundo que mira, sino que pertenece a este. En tanto que el mismo cuerpo ve y toca, lo visible y lo tangible pertenecen al mismo mundo; de ahí que, a diferencia de Husserl que rechazaba la reversibilidad entre lo táctil y lo visual, haya imbricación entre lo visible y lo tangible: lo visible está incrustado en lo tangible y este no carece de existencia visual (cfr. Merleau-Ponty, 1964, p. 175/1966, p. 167). Si mi ojo y mi mano son capaces de ver y tocar juntos, como flores en un mismo ramo, entonces mi cuerpo es sinérgico y se debe admitir que la conciencia está subtendida por la unidad pre-reflexiva y pre-objetiva de mi cuerpo (cfr. Merleau-Ponty, 1964, p. 184/1966, p. 176).

Del mismo modo que hay reflexividad del sistema tacto-visión, la hay de los movimientos de fonación y del oído²⁶. Esta nueva reversibilidad -siempre inminente, nunca realizada de hecho- entre sonido y sentido, palabra y lo que

²⁵ El cuerpo no es el sujeto trascendental husserliano ni será el sujeto constituyente de lo visible, sino que en él cristalizará la visibilidad que le precede (cfr. LÓPEZ SÁENZ, M.^a Carmen, 2002, p. 181).

²⁶ Husserl rechazó las sensaciones localizadas en la vista o el oído. A diferencia de lo que ocurre en la región táctil, «nada parecido tenemos en el objeto que se constituye de modo puramente visual. [...] El ojo no aparece visualmente, y no ocurre que en el ojo que aparece visualmente aparezcan localizados como sensaciones [...]» (HUSSERL, 1997, p. 187). «De igual modo

significa, permite expresar cómo el hablar y pensar se insertan en el mundo del silencio (cfr. Merleau-Ponty, 1964, p. 188/1966, p. 180). Así como la mirada forma parte de lo visible, la palabra *hablada* tenía ya su sitio en la palabra *hablante* porque ningún locutor habla sin antes hacerse «alocutor» (cfr. Merleau-Ponty, 1964, p. 200/1966, p. 191). En este sentido, el lenguaje solo es posible sobre el almacén del cuerpo y, por tanto, la mutación por la que la generalidad de mi cuerpo y del mundo segrega la cultura se ha de entender como si la carne mudara la epidermis del cuerpo por la del lenguaje (cfr. Merleau-Ponty, 1964, p. 198/1966, p. 189). Dinamizando las categorías del pensamiento de Husserl, Merleau-Ponty considera el movimiento no tanto como una sensación, sino sobre todo como apertura hacia el mundo, de modo que la motricidad es un modo de conciencia. Esta es sobre todo movimiento, pero no en el sentido de una caída en la exterioridad, ya que lo mismo es entrar en sí y salir de sí. Por tanto, mi movimiento no es una decisión del espíritu: como el camino se hace al andar, el pensamiento se hace en el movimiento de la carne.

Al separar el sujeto del objeto, la filosofía reflexiva solo ofrece un pensamiento del cuerpo o la realidad del cuerpo. Si se deja de considerar el Ser como objeto, el sujeto perceptor y el mundo percibido serán revelados por el cuerpo; este está en el mundo y forma con él un sistema como el corazón en el organismo (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 236/1997, p. 219). Tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo, pero no hay contradicción entre las dos formas de ver el cuerpo, como condición corporal, y como conciencia del mundo, porque el hombre concreto no es un psiquismo conexo a un organismo, sino «este vaivén de la existencia que unas veces se deja ser corpórea y otras remite a los actos personales» (Merleau-Ponty, 1945, p. 104/1997, p. 107, trad. modificada)²⁷. La visión y el movimiento son maneras específicas de relacionarnos con unos objetos que expresan el movimiento de la existencia entendido como función única que vincula la diversidad radical de los contenidos orientándolos hacia la unidad intersensorial de un mundo (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 160/1997, p. 154). Por tanto, la alternativa de la conciencia y del cuerpo se ve superada en la noción de proyecto motor, de modo que la motricidad no es la criada de la conciencia, sino que es la intencionalidad original y esta experiencia motriz de

sucede con el oír. El oído “concorre”, pero el sonido sentido no está localizado en el oído.» (*Ibid.*, p. 188).

²⁷ Si la unión alma-cuerpo se consuma a cada instante en el movimiento de la existencia, «ni el cuerpo ni la existencia pueden pasar por el original del ser humano, ya que cada uno presupone al otro y que el cuerpo es la existencia cuajada o generalizada y la existencia es una encarnación perpetua.» (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 194/1997, p. 183).

nuestro cuerpo es una «practognosia» que nos proporciona un modo original de acceder al mundo y al objeto. La motricidad es la esfera primaria en la que se engendra el sentido de todas las significaciones²⁸; el cuerpo «atrapa» y «comprende» el movimiento, pero se trata de la captación dinámica de una significación motriz (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 167/1997, p. 160). Percepción y movimiento forman un sistema que se modifica como un todo (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 129/1997, p. 128); todo hábito es a la vez motriz y perceptivo porque reside entre la percepción explícita y el movimiento efectivo, en esta función fundamental que delimita a la vez nuestro campo de visión y nuestro campo de acción: sistema de potencias motrices o perceptivas, nuestro cuerpo no es objeto para un «yo pienso», la conciencia es originariamente un «yo puedo» irreducible al campo de la localización de las sensaciones que Husserl proponía (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 160/1997, p. 154).

«Mediante la motricidad se descubre un nuevo sentido de la palabra *sensido*» (Merleau-Ponty, 1945, p. 172/1997, p. 164). La experiencia del cuerpo permite reconocer un sentido adherente a ciertos contenidos que no es el de una conciencia constituyente. El análisis del hábito motor como extensión de la existencia se prolonga en un análisis del hábito perceptivo como adquisición de un mundo, recíprocamente todo hábito perceptivo es aún un hábito motor y también la captación de una significación que se hace por el cuerpo.

El movimiento es al tacto lo que la iluminación a la visión (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 363/1997, p. 328). Cuando toco, no pienso algo diverso, sino que mis manos vuelven a encontrar cierto estilo²⁹, que forma parte de sus posibilidades motrices, de ahí que la unidad e identidad del fenómeno táctil no se realiza por una síntesis de reconocimiento en el concepto, sino que se funda en la del cuerpo como conjunto sinérgico (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 366/1997, p. 330). Por tanto, las percepciones obtenidas por un órgano se traducen en lenguaje de los demás órganos: la mirada, el tacto y todos los demás órganos son, conjuntamente, las potencias de un mismo cuerpo integradas en una sola acción (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 367/1997, p. 331). Dado que la ontología solo es posible como perfeccionamiento o reconocimiento de los «límites» de la

²⁸ «Para Merleau-Ponty, la motricidad espacial es una forma básica de la intencionalidad de la que depende toda intencionalidad simbólica. Si careciéramos de cuerpo, no habría espacio para nosotros; el cuerpo propio es condición necesaria de éste, pero no su condición suficiente, porque se requiere también el mundo dado.» (Cfr. LÓPEZ SÁENZ, M.^a Carmen, 2002, p. 188).

²⁹ El «estilo» manifiesta nuestra relación original y «espontánea» con el mundo (cfr. LÓPEZ SÁENZ, M.^a Carmen, 2014, p. 71 nota 21).

fenomenología, no cabe hablar de ruptura entre las primeras y las últimas obras de Merleau-Ponty³⁰, sino más bien de profundización. De ahí que, si en la *Fenomenología de la percepción* se hace de la intencionalidad motriz el hilo conductor para la descripción del cuerpo propio, este en las últimas obras se «reconducirá al movimiento ontogenético espacializante y temporalizante de la *Chair*» (López Sáenz, M.^a Carmen, 2014, p. 35). En este sentido, rechazando los prejuicios que sitúan al cuerpo en el mundo y al vidente en el cuerpo (cfr. Merleau-Ponty, 1964, p. 180/1966, p. 172), tanto este como la visión emergerán de la profundidad de lo sensible. Mientras vivo ingenuamente, la carne del mundo y el cuerpo carnal son dos círculos, torbellinos, o esferas concéntricas cuya excentricidad se muestra al preguntar (cfr. Merleau-Ponty, 1964, p. 180/1966, p. 173). La interrogación supone un descentramiento, cierta distancia, que intenta responder a la sollicitación de las cosas; pero como respuesta solícita, aun alejándonos de la ingenuidad, la interrogación no rompe la profunda intimidad en la que se halla enlazado el cuerpo carnal y la carne del mundo. Lo visible está destinado a ser visto porque tiene profundidad, de modo que estamos separados de las cosas por el espesor de la mirada y el cuerpo, pero esta distancia está armonizada y sincronizada con la proximidad de las cosas en su sitio, según su ser que excede el ser percibido (cfr. Merleau-Ponty, 1964, p. 176/1966, p. 168). Se trata de una proximidad distante, de una simultaneidad no-coincidente, ya que el espesor de lo sensible une y separa a la vez las cosas y el cuerpo: esta distancia entre fuera y dentro constituye su secreto natal (cfr. Merleau-Ponty, 1964, p. 177/1966, p. 169): el cuerpo puede llevarnos a las cosas mismas porque es connatural a ellas, porque lo mismo que estas nace por segregación de la masa de lo sensible. Lejos de enfrentarme a las cosas, el cuerpo es el único medio para llegar al corazón de las mismas, convirtiéndolas en carne a la vez que se mundaniza (cfr. Merleau-Ponty, 1964, p. 176/1966, p. 169)³¹: «el cuerpo pertenece al orden de las cosas así como el mundo es carne universal» (Merleau-Ponty, 1964, p. 179/1966, p. 171). Movilizando las categorías de la filosofía tradicional, escapando de la escisión sujeto-objeto así como del análisis de la conciencia, la carne no es materia ni espíritu ni sustancia, sino «elemento» o *cosa* general «a mitad de camino entre el individuo espaciotemporal y la idea» (Merleau-Ponty, 1964, p. 182/1966, p. 174): esta es sublimación de la carne. La idea es lo invisible de este mundo,

³⁰ Merleau-Ponty en sus últimas obras «dejará entonces de concebir la percepción como un acto ambivalente que va del sujeto al objeto y terminará viéndola como proceso ambiguo que acontece entre mi carne y la carne del mundo» (LÓPEZ SÁENZ, M.^a Carmen. 2002, p. 193).

³¹ Pero se ha de tener en cuenta que la carne del mundo no es una proyección antropológica de la carne de mi cuerpo, pues tanto el sujeto como el objeto brotan por dehiscencia de un tejido común que es la carne, medio formador de ambos.

pero no es ajena a la carne; incluso el pensamiento hay que hacerlo aparecer en la infraestructura de la visión porque para pensar hay que ver o sentir de algún modo y todo pensamiento le acontece a una carne (cfr. Merleau-Ponty, 1964, p. 189/1966, p. 181). Esta es simultáneamente superficie y profundidad, facticidad originaria, inauguración del *dónde* y del *cuándo*, matriz de todo lo existente y lo posible: vida en movimiento.

5. Conclusiones

Si para Husserl solo en el tocar puede el cuerpo propio constituirse como tal originariamente y la experiencia de la mano tocante-tocada permite profundizar en el sentido de la subjetividad constituyente, para Merleau-Ponty esa experiencia, en la que se muestra el límite de la fenomenología, revela que la «imperfecta» constitución del cuerpo propio no puede decirse en los términos de una filosofía de la conciencia. Superando los dualismos de la tradición filosófica, la importancia concedida al movimiento permitirá al fenomenólogo francés descubrir una reversibilidad entre el tocar y el ver (lo tangible y lo visible), una simultaneidad no-coincidente, decisiva para la elaboración paulatina de una ontología lateral o indirecta en la que lo primero ya no es el mundo, sino el ser carnal como matriz de todo lo existente y lo posible, como vida en movimiento, de la que emergen por dehiscencia tanto el sujeto como el objeto, la carne del mundo y mi propia carne.

Aunque en cierto sentido la tarea de «aprender de nuevo a ver el mundo» es el equivalente del precepto fenomenológico que exige «volver a las cosas mismas», el pensamiento de Merleau-Ponty no es ni una filosofía de la conciencia ni de las «cosas mismas», pues el mundo no es un conjunto de meras cosas, sino de transiciones, y la motricidad no es sierva de la conciencia sino la intencionalidad original: esta no puede concebirse como la animación noética de un contenido hylético, sino que es «interior al ser» y se confunde con el movimiento por el cual este se hace visible. A partir del movimiento, se piensa la imbricación entre el mundo y el Sí: este es apertura al mundo, no *ego* trascendental, y la relación hacia sí se piensa como «escape de sí» en vez de en términos de intencionalidad.

Si Husserl piensa la percepción como un acto objetivante dependiente de la teoría de los escorzos, Merleau-Ponty la ve como el trasfondo sobre el que destacan todos los actos y entiende los sentidos como un poder o movimiento que alejándome de mí, me acerca a las cosas. Así puede hablarse de un quiasmo entre

movimiento y percepción: el sentido está envuelto de facticidad, en tanto que la percepción es movimiento, pero este a su vez está atravesado de significación porque la motricidad es perceptiva. El cuerpo es un sistema de trasposiciones en el que los sentidos se traducen el uno al otro sin intérprete, se comprenden sin tener que pasar por la idea. Percibir con el cuerpo quiere decir que el yo no propone por medio de una inspección del espíritu las relaciones entre mis perfiles y mis aparatos sensoriales, ya que no hay un yo central y único del que irradie la sensación. El sujeto de esta no es ni un pensador que nota una cualidad ni un medio inerte afectado o modificado por ella, sino una potencia que co-nace a cierto medio de existencia y que sincroniza con él. De ahí que, dada la coexistencia del sentiente y de lo sensible, toda sensación sea constitutiva de un espacio así como todos los sentidos son espaciales, siendo su unidad y diversidad verdades del mismo rango: los sentidos son relieves u orificios de la carne que permiten hablar de su «topografía».

Aun siendo cierto que el propio Merleau-Ponty declara que la *Fenomenología de la percepción* seguía atrapada en la dualidad conciencia-objeto, paulatinamente y sin ruptura con esa obra (pues la ontología solo es posible como reconocimiento de los propios límites de la fenomenología, es decir, como autocrítica de la conciencia), se va a ir produciendo en las últimas obras un desplazamiento hacia una no-coincidencia que permite eliminar tanto los prejuicios que situaban al vidente en el cuerpo y a este en el mundo como los que colocaban el mundo y el cuerpo en el vidente. Ahora la profundidad de la que emergen tanto el sujeto como el objeto será la Visibilidad invisible de la Carne. Rechazando el privilegio egológico y táctil, más que el problema de la localización de las sensaciones, será el del movimiento el que guíe las reflexiones de Merleau-Ponty. La carne no es conciencia ni objeto, ni suma de «sensaciones táctiles» más cinestesis, sino «elemento», matriz universal o vida en movimiento, de la que emergen el vidente y el mundo.

Esa Visibilidad para la que se carece de nombre en la filosofía tradicional, que requeriría usar de palabras como pinceladas para responder a esa generalidad de lo sensible que interpelándonos requiere creación; ese descubrimiento de la carne entendida como «yo puedo», como dinamismo, exige un nuevo comienzo de la interrogación filosófica y de la filosofía misma que no puede consistir en una descripción de los actos de la conciencia a la búsqueda de esencias: la carne no es una esencia que se preste a una visión eidética correlato de un ego trascendental.

Agradecimientos

Agradezco a la profesora M^a Carmen López Sáenz la atenta lectura de este texto. Sus indicaciones han sido fundamentales para mejorarlo y eliminar algunas deficiencias. Por supuesto, los errores que aún persistan son exclusivamente responsabilidad del autor.

Bibliografía

- BARBARAS, R. (1998). *Le tournant de l'expérience*. Paris: J. Vrin.
- BERNET, R. (1994). *La vie du sujet: Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris: PUF.
- CANELA MORALES, Luis Alberto (2013). El concepto fenomenológico de cinestesia y la correlación con las secuencias del campo visual: un análisis de *Cosa y espacio* de 1907. *Eikasia*, (47), 751-765.
- DE SAINT AUBERT, E. (2005). *Le scénario cartésien: Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: J. Vrin.
- DERRIDA, J. (2006). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. (Trad. cast. de Irene Agoff). Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores (Original en francés, 2000).
- GARCÍA, E. A. (2012). *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. [S.l.]: Editorial Rhesis.
- HUSSERL, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (Trad. cast. de José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica (Original en alemán, 1913).
- (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. (Trad. cast. de Antonio Zirió). México: UNAM (original en alemán, 1952).
- LÓPEZ SÁENZ, M.^a Carmen (2013). *Dos Filosofías del sentir: M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica*. Madrid: Editorial Académica Española.
- (2002). La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty. En RIVERA DE ROSALES, J., y LÓPEZ SÁENZ, M.^a Carmen (Coordinadores), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas* (pp. 179-205). Madrid: UNED.
- (2014). De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la *chair*. En XOLOCOTZI, A. y GIBU, R., *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad* (pp. 35-82). Madrid: Plaza y Valdés.

- MATOS DIAS, I. (2011). *Merleau-Ponty. Une Poïétique du sensible*. Université de Toulouse- Le Mirail: Presses Universitaires du Mirail.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard. [Trad. cast. de CABANES, J. (1997). *Fenomenología de la percepción* (4.^a ed.). Barcelona: Ediciones Península].
- (1960). *Signes*. Paris: Gallimard. [Trad. cast. de MARTÍNEZ, C. y OLIVER, G. (1964). *Signos*. Barcelona: Editorial Seix Barral].
- (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard. [Trad. cast. de ESCUDÉ, J. (1966). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral].
- (1996). *Notes de cours 1959-1961*. Paris: Gallimard.
- MORENO, C. (2000). *Fenomenología y filosofía existencial* (Vol. I). Madrid: Síntesis.
- SAN MARTÍN, J. (2002). Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo. En RIVERA DE ROSALES, J., y LÓPEZ SÁENZ, M.^a Carmen (Coordinadores), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas* (pp. 133-178). UNED: Madrid
- SERRANO DE HARO, A. (1997). Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo. En Serrano de Haro, A. (Ed.), *La posibilidad de la fenomenología* (pp. 185-216). Madrid: Editorial Complutense.

Recibido: 22/07/2013

Aceptado: 29/08/2013

